DER OPTIMISMUS DES LEIBNITZ.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG

DER AKADEMISCHEN DOCTORWUERDE

DER

HOCHWUERDIGEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTAET

DER

UNIVERSITAET ERLANGEN

VORGELEGT VON

GOTTLOB MAYER.

ERLANGEN.

1886.

Quellen-Verzeichniss.

1. **Essais de Théodicée** par Cod. Guil. Leibnitz. Nouvelle édition par Mr. Erdmann. Tmo. I. II. Berlin 1840.
2. Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae esestant. Von **Ed. Erdmann.** Berol. 1840.
3. Die Werke des Leibnitz. Herausg. von **Onno Klopp.** B. 1—7.
4. Die philos. Schriften von G. W. Leibn., herausg. von **C. J. Gerhardt.** B. 1. 2. 4. 5.
5. Geschichte der neuern Philosophie von **Kuno Fischer.** B. II. 2. Aufl. Heidelberg 1867.
6. Gottfried Wilhelm Leibnitz. Von **Dr. Edm. Pfleiderer.** Leipzig 1870.

Die Wahrheit jenes Fichte'schen Wortes, dass die Welt- und Lebensanschauung eines Menschen wesentlich bedingt ist durch seine Individualität, bestätigt sich in einzigartiger Weise bei den Repräsentanten des wissenschaftlichen Optimismus und Pessimismus, Leibnitz und Schopenhauer. In der Person des Philosophen hat der Leibnitz'sche Optimismus seine tiefer liegenden Wurzeln. Der Universalismus seines Geistes, die Einzigartigkeit seiner Begaburg und die Energie seines Wesens sind die hervorstechenden Züge. In seiner vita a se ipso breviter delineata giebt er selbst Zeugniss davon (Klopp, die Werke von Leibnitz. Erste Reihe, I. p. XXXI). Qui educationis meae curam gerebant, ignorabant, non posse animum meum uno rerum genere expleri. An der mira rerum varietas findet er sein Ergötzen. „Was Schleiermacher seinem Vorgänger Spinoza nachrühmt, das gilt auch von ihm: das All war seine Liebe; doch nicht allein wie bei jenem Fremdling unter Europas Völkern. Jede Seele ist ihm ein Spiegel des Ganzen, ein lebendiger Brennpunkt, in welchem alle Strahlen sich vereinigen, ein Mikrokosmos, Alles fühlt mit allem. Indem er hier vornehmlich seine eigene grosse Seele schildert, war er der Mann, der allein alle denkbaren Wissenschaften seiner Zeit umfasste, der nach Friedrichs des Grossen Wort in seiner einzigen Person eine ganze Akademie von Gelehrten vorstellte. Besonders war es die Geschichte, dieses Raum- und Zeitschranken aufhebende Gedächtniss der Menschheit, was er mit regstem Eifer pflegte. Kein Wunder, dass ein Mann von solcher innerer Anlage und Fülle auch äusserlich nicht an die Scholle gefesselt bleiben konnte, dass der innere Flug seines Geistes in wechselndem Aufenthalt und rastlosem Reisen durch ganz Europa sich Ausdruck und Befriedigung geben musste." Der Quantität seiner Kenntnisse entsprach die Qualität seiner Begabung. In der schon genannten Selbstbiographie giebt er dafür treffende Belege. Schon sein Vater erkannte seine aussergewöhnlichen Anlagen (pag. 33: tam magnam de me spem concepit, ut saepe ab amicis irrideretur). Folgende Einzelheiten kommen hinzu. Er erzählt: Cum forte in schola puero cuidam mandatum esset orationis ligatae pridie pentecostes habendae officium, et ille

morbo vix triduo ante actum impeditus esset nemoque rem in se suscipere vellet, nisi orationis ab illo compositae sibi copia fieret, ego me includens musaeo, a primo mane usque ad coenam scripsi versus hexametros trecentos, praeceptoribus laudatos, et quod affectaveram, sine ulla elisione, quos pnblice stata die pronuntiavi (p. 36). Für seine poetische Begabung spricht ausserdem folgendes Dictum: Semper aequalium princeps habebar in omnibus scholis atque congressibus publicis privatisque, non praeceptorum tantum, sed et ipsorum condiscipulorum testimoniis, quae editis carminibus gratulatoriis continentur (p. 37). 21 Jahre alt promovierte er „cum summa laude.“ Er sagt: Tante facilitate disserui, tantaque claritate animi sensa esposui, ut non auditores tantum novam et insolitam in iureconsulto inprimis ἀκρίβειαν mirarentur, sed et ei, qui opponere debebant, publice, agnoscerent, sibi egregie satisfactum (p. 38). Die Energie seines Wesens bekundet sich in der Gründlichkeit seines Studiums, in der Beharrlichkeit seines Strebens und in seinem unabweisbaren Wissensdrang. Noch Schüler fand er eines Tages in seinem Hause zwei Werke, den Livius und den thesaurus chronologicus Sethi Calvisii. Das Verständniss des letzteren Buches fiel ihm leicht, das des Livius schwer. Quoniam vetus erat editio incisis ligno figuris distincta, has contemplabar studiose, et subinde subjecta verba legebam, nihil moratus obscura, et quae minime intelligebam transiliens. Quod cum saepius facerem, totumque librum pervolvissem, aliquo postea intervallo rem de integro aggressus, multo plura intelligebam, quo mirifice delectatus sine ullo dictionario perrexi, donec pleraque iam plana essent, sensusque autoris manifeste appareret (p. 34). Es ist ihm ein Bedürfniss, in intima scientiarum penetrare (p. 37). Was er einmal zum Gegenstand seiner Beschäftigung gemacht, umfasst er mit ungeteilter Hingabe, ohne jedoch einseitig zu werden. In studiis humanitatis et re poetica eo usque profeceram, ut vererentur amici, ne dulcedine captus pellacium Musarum, seria magis et aspera fastidirem; sed hac eos cura eventus absolvit (p. 36). Seine Lehrer werfen ihm Mangel an Concentration vor: non decere puerum nova moliri in rebus, quas nondum satis excoluisset (p. 36); aber er glaubt, indignum esse iuvenem velut clave affigi certo in loco; diu ardebat animus ad majorem gloriam studiorum et cognitionem exterorum (p. 38).

Zu diesen wichtigen Selbstzeugnissen könnte man ebensoviele Urteile seiner Zeitgenossen hinzufügen. Wir begnügen uns indess mit dem Urteil seines Freundes Boineburg, der an Couring in Helmstädt in Bezug auf Leibnitz schreibt: Eruditus,

bene philosophus, assiduus, speculari validus et promtus. Est multae doctrinae vir, subacti iudicii et magni laboris (p. 21 der Einleitung).

Aus einer solch universell beanlagten Individualität lässt sich der Optimismus leicht begreifen. Leibnitz steht der Welt receptiv gegenüber, nicht skeptisch. „Auf seine Selbstbildung vor allem bedacht, sucht er überall zu gewinnen, und wie es in seinen Augen nichts völlig Verkehrtes und Falsches gibt, so findet er bei allem Etwas, woraus er Nutzen ziehen kann. Er ist zu lernbegierig, zu sehr mit den eigenen Ideen beschäftigt, zu erfinderisch in die Sache vertieft, um kritisch gegen andere su sein. Seine Geistesfülle macht ihn gleichgültig gegen fremde Mängel; der eigene Vortheil, den er überall sucht, lässt ihn die Nachtheile anderer übersehen, und wenn er sie bemerkt, so urteilt er schonend wie der überlegene Geist über den befangenen, wie der Grosse über das Kleine. Diese Milde des Urteils bildet in seinem Charakter einen hervorstechenden Zug, der ihn von Lessing unterscheidet und mit Göthe vergleichen lässt. Die grossen Genies sind selten strenge Censoren. Sie haben es wie die Könige leicht, liebenswürdig zu sein. Mild gegen fremde Fehler ist er duldsam gegen fremde Meinungen. Seine Toleranz ist nicht eine vorgefasste Pflicht, was sie in der Schule der Aufklärung wurde; auch nicht eine Gleichgültigkeit, die dem Kampf der Meinungen gern aus dem Wege geht, sondern ein wirkliches Talent, eine natürliche Eigenschaft“ (K. Fischer, Gesch. d. neueren Phil. II. pag. 23). Diese geniale Receptivität macht ihn unkritisch, irenisch, tolorant, optimistisch.

Als weiteres Moment kommt seine persönliche Frömmigkeit in Betracht. Seine Religiosität lässt ihn demütig sein bei der Grösse seiner Gaben, beim Glanz seiner Carriere. Sein leitender Grundsatz lautet: in legibus divinis auctoritate nitendum est. Die Verherrlichung Gottes ist ausgesprochenermassen der Zweck seiner Metaphysik, das Motiv seiner Theodizee (v. Kirchmann, Leibn's Theodizee, pag. 18). In der Orthodoxie findet seine Frömmigkeit ihren theoretischen Ausdruck. Gott die Schöpferrolle zuzuweisen, dazu nötigt ihn mehr das religiöse Bedürfniss, als die logische Consequenz. Jede nicht-optimistische Weltanschauung hat den Mangel einer adäquaten Gotteserkenntniss zur Voraussetzung (v. Kirchmann, Leibnitz, pag. 10—16). Die prästabilirte Harmonie war ihm ein Glaubensartikel, deshalb wurde sie ihm zur metaphysichen Notwendigkeit und empirischen Wahrheit. Nicht eine neue Wahrheit, nur eine neue Begründung der alten Wahrheit beansprucht seine Monadologie zu sein. Einer wenn auch wohlgemeinten Opposition

gegen die Kirchenlehre verdankt die Theodizee ihre Entstehung. Leibnitzens Theologie ist die Lehre vom besten Gott, daher seine Kosmologie die Lehre von der besten Welt.

Der Optimismus Leibnitzens erklärt sich aus der Individualität des Philosophen; wie sucht er nun diese seine Weltanschauung wissenschaftlich zu rechtfertigen? Die Annahme der besten Welt ist bei ihm teils ein Resultat seiner philosophischen Reflexion, teils ein Resultat seiner religiösen Ueberzeugung, teils endlich eine Folge empirischer Beobachtung. Diese dreifache Begründung des Optimismus, die sich in Leibnitzens Schriften zerstreut findet, ist der Gegenstand der Abhandlung.

1. Die beste Welt als metaphysische Consequenz. Die Harmonie der Welt als Natur.

Im Gegensatz zu dem Monismus Spinozas steht die Pluralität der Substanzen bei Leibnitz, die zahllose Fülle einfacher Substanzen, deren Wesen die thätige Kraft ausmacht (Mon. 1). Der Grund der Einfachheit der Substanzen beruht auf der Thatsache, dass es zusammengesetzte gibt, denn das Zusammengesetzte ist nur ein Aggregatum von Einfachem (Mon. 2). Die Thätigkeit der Kraft beruht auf deren Beschaffenheit, insofern, was durch Anregung von Aussen zum Wirken gebracht wird, nicht Thätigkeit genannt werden kann (Ueber d. Natur 9. ff.) Durch diese Selbstfhätigkeit der Substanz, die ebenso eine äussere Einwirkung (influence) als eine objective Mitwirkung (assistance) ausschliesst, ist sie eine Monade, d. h. ein Einzelwesen, das sich von allen anderen unterscheidet. Diese Thätigkeit ist die Vorstellung, perceptio. Vorstellung ist der wechselnde Zustand, der eine Mehrheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz umfasst oder darstellt (Mon. 14). Die Verschiedenheit der Monaden ist die Verschiedenheit der Vorstellung, denn sie ist weder eine äussere, — von äusseren Eigenschaften der Gestalt, Grösse und Lage kann in einfachen Grössen nicht die Rede sein (Mon. 3; 8), noch eine die Natur ihres Wesens bedingende, — denn alle Monaden sind Kräfte. Die Verschiedenheit der Vorstellungen beruht auf der Verschiedenheit ihrer Deutlichkeit (Mon. 19 ff.) Der Unterschied ist graduell, nicht qualitativ, denn der Inhalt der Vorstellungen ist identisch, jede Monade ist ein Spiegel des Universums. Daher so viele Monaden, so viele Vorstellungsgrade. Die Vorstellungen sind klar oder dunkel, die klaren sind deutlich oder verworren. Die idée claire erkennt im Gegensatz zur idée obscure ihren Gegenstand und unterscheidet ihn von anderen. Die idée distincte ermöglicht im Gegensatz zur idée confuse eine Unterscheidung der einzelnen

Merkmale, also eine Definition des Gegenstandes. Die Hauptstufen der Vorstellungsgrade sind die perceptio nuda der unorganischen Natur. Der Zustand der monade toute nue gleicht dem unseren während des Schlafes, in dem wir zwar nicht ohne Vorstellungen sind, weil die Monade als thätige Kraft immer vorstellt (Mon. 20; 24), in dem aber die Vorstellungen durch ihre Vielheit sich neutralisieren und nicht zum Bewusstsein kommen (Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. III). In den Monaden der Pflanzenwelt ist die Vorstellung als bildende Lebenskraft ohne Bewusstsein thätig. Die Thiermonade empfindet das Vorgestellte, ohne es zu wissen, und verknüpft einzelne sinnliche Eindrücke nicht durch die connaissance des causes, sondern durch das mémoire des faits (Mon. 25—30; Princ. de la nat. II; 5). Der höchste, lediglich den vernünftigen Wesen zukommende Vorstellungsgrad ist die Aperception, die bewusste Vorstellung. Die vernünftigen Wesen erkennen die ewigen Wahrheiten, sie reflectiren, sie betrachten sich selbst, sie stellen das All sich vor (Mon. 50). Diese Hauptklassen werden vermittelt durch eine continuirliche Folge von Mittelwesen, so dass eine connexion graduelle des espèces besteht (Théod. 348: j'ai encore fait voir qu' il s' y observe cette belle loi de la continuité, que j' ai peut-être mis le premier en avant, en vertu de cette loi, il faut qu' on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué, et de même l' égalité, comme une inégalité). Die continuirliche Veränderung der Monade ist die Entwicklung der Vorstellung, denn jede Monade ist thätige Kraft und diese besteht in der Vorstellung. Die Thätigkeit, durch welche diese Entwicklung bewirkt wird, ist der Trieb, das Streben, appetitus (Princ. de la nat. 2). Die Monade ist somit ihrem Wesen nach eine vorstellende und strebende Kraft. Die Monade ist ein miroir des Universums, insofern sie die ganze Wirklichkeit zum Inhalt ihrer Vorstellung hat; sie ist ein miroir vivant, insofern sie das Bild aus eigener Kraft produziert. Sodann aber strahlt jede auf Grund ihres individuellen Charakters das Bild auf verschiedene Weise ab, selon son point de vue. Die Monaden sind also verschiedene Darstellungen ein und desselben Ganzen. Die Folge ist eine doppelte: es herrscht im Universum einerseits die grösstmögliche Verschiedenheit, denn die Zahl der Monaden ist unendlich, andererseits die grösste Einheit, denn das Universum vereint in sich alle Monaden. Einheit in der Verschiedenheit ist Form, Ordnung, Harmonie. Diese Harmonie ist unzerstörbar; denn, obwohl die Monaden dem Gesetz ihres eigenen Wesens folgen, ohne auf einander einzuwirken, so tritt doch die geringste

Veränderung in einer Monade sofort in die Innerlichkeit der andern, es besteht eine influence idéale d' une monade sur l' autre, accord parfait, consensus (Princ. de la nat. 13; 14; 17). —

Es liegt im Wesen der Monade, dass sie strebt, und es liegt in der Natur des Strebens, dass es nie aufhört, somit strebt die Monade nach der höchsten Vorstellung, d. h. nach der deutlichsten Vorstellung des Ganzen. So notwendig also dieses Streben ist auf Grund der Natur der Monade, so unmöglich ist die Erreichung seines Zieles auf Grund der der Monade innewohnenden Schranke. Die beschränkte Thätigkeit hat ihren positiven Grund in der Pluralität der Monaden, ihren negativen in der sonst notwendigen Identität der Vorstellung: ohne Schranke müssen alle Monaden gleich deutlich, also identisch vorstellen. Diese Identität aber ist unmöglich sowohl nach dem Begriff der Individualität: zwei durchaus gleiche Wesen giebt es nicht; als auch nach dem Gesetz der Continuität: die Zahl der Vorstellungsgrade ist gleich der Zahl der Monaden. Die deutlich vorstellenden Monaden sind aktiv, indem sie ihre Kraft zur Geltung bringen, die verworren vorstellenden Monaden sind passiv, indem sie in idealer Weise von dem Inhalt ihrer Vorstellung leiden. Der Inhalt dieser Vorstellung ist die Summe der andern Monaden, daher ist das Handeln und Leiden der Monaden gegenseitig. Jede Monade ist aktiv und passiv. Durch die Passivität wird die Individualität bedingt: nur durch die Schranke wird das Wesen ein bestimmtes (De ipsa nat. 11).*) In der Vorstellung der Schranke liegt aber die Vorstellung anderer ausserhalb dieser Schranke existirender Wesen. Da aber alle Wesen beschränkt sind, so ist die Vorstellung der Schranke die Vorstellueg der ausser einander, d. h. neben und nach einander seienden Dinge des Raumes und der Zeit. Die Beschränktheit der Monade ist somit der Grund der körperlichen Dinge. Die körperlichen Dinge selbst sind Monadencomplexe. Ein Monadencomplex entsteht, wenn mehrere Monaden durch eine Centralmonas zusammengehalten werden, und zwar so, dass in dieser alles das deutlich vorgestellt wird, was in den andern Monaden vorgeht, dass somit die Zustände aller übrigen aus der einen erklärt werden können, dass somit alle von der einen bestimmt werden. Durch die verworrene Vorstellung eines solchen constanten, idealen Verhältnisses mehrerer Monaden entsteht für uns die Anschauung der ausgedehnten Masse. Der Raum ist etwas Ideales, die Ausdehnung ist nur eine Erscheinung, wenn auch eine wohlbegründete, ein phänomenon

*) Ausg. von Gerhardt. IV. 510 f.

bene fundatum, da ihr die realen Monaden zu Grunde liegen (Examen des princ. du père Malebranche, Ausgabe v. Gerhardt, I. 357: j' insiste donc sur ce que je viens de dire, que l' étendue n' est autre chose qu' un abstrait et qu' elle demande quelque chose qui soit étendue). Alle Monaden sind beschränkt, kein Wesen ist von dem gegenseitigen Handeln und Leiden der Monaden ausgeschlossen, also giebt es kein körperloses Wesen. Nur die höchste Monade steht ausserhalb dieser gegenseitgen Beziehung, sie ist die reine Aktivität, ohne Schranke: sie ist die höchste Monade, die beschränkte lässt sich steigern; ohne Materie: die Schranke ist das Princip der Materie (Mon. 38). Diese höchste Monade ist Gott. —

2. Die beste Welt als theologisches Postulat. Die prästabilierte Harmonie der Welt als Schöpfung.

Bis jetzt erschien uns die Welt als ein System von Kräften, als eine continuirliche Stufenfolge von Monaden. Die Welt ist Natur, die sich aus eigenen Kräften entwickelt, von Stufe zu Stufe emporsteigend. Die höchste Kraft steht als unbeschränkt ausserhalb des Naturzusammenhangs. Mit dem Begriff Gottes als der höchsten Kraft verwandelt sich der metaphysische Gesichtspunkt in den theologischen, unter welchem die Welt als Schöpfung erscheint. Der Grund der Handlungen der Monaden ist immanent: als selbstthätige Wesen sind sie unabhängig von einander; der Grund der Existenz der Monaden ist transcendent: sie sind abhängig von der höchsten Monade. Dort sind sie Substanzen, hier Creaturen. Die Welt ist geschaffen, und weil sie den Schöpfer hat, den sie hat, ist sie die beste. Die Begründung des Optimismus ist in der Metaphysik induktiv: weil diese Welt als vollkommene Harmonie die beste ist, deshalb kommen Gott die Attribute der Allmacht, Allweisheit und Güte zu; in der Theologie deduktiv: weil Gott diese Attribute hat, deshalb ist die von ihm geschaffene Welt die beste. Aber, kommen in der That der höchsten Monade als solcher jene Attribute zu, welche die Theologie ihrem Gott beilegt? Ja, denn die höchste Monade hat die absolute Kraft, die alles vermag, die Allmacht; den absoluten Verstand, der alles aufs deutlichste erkennt, die Allweisheit; den absoluten Willen, der die vollkommenste Glückseligkeit, das Beste, erstrebt und erreicht, die Güte (Mon. 48: c' est ce que répond à ce qui dans les monades créés fait le sujet on la base, la faculté, perceptive et la faculté appétitive. — Théod. II. 7: La puissance de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance vu à l'être' la sagesse ou l' entendement au vrai, et la volonté au bieu-

Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en puissance, en sagesse, en bonté puisqu' elle va à tout ce qui est possible). Diese Attribute sind die in Gott wirkenden Kräfte. Welches ist der Modus ihres Wirkens? Die Monade strebt nach der Realisation des ihr Möglichen, ihrer Anlage; das ist ihre Entwicklung. Da in Gott a priori alle Kräfte unbeschränkt sind, so giebt es in ihm keine Entwicklung. In ihm ist alles möglich, aber diese Möglichkeit oder (da möglich alles Widerspruchslose ist), diese Denkbarheit ist nicht eine dunkle Vorstellung, die wie in der niederen Monade allmählich klarer wird, sondern alle Möglichkeiten werden von Gott als dem absoluten Verstande aufs deutlichste vorgestellt. (conf. Erd. pag. 147: ut autem paulo distinctius explicemus quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quodaliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibitate vel essentia, esse exigentiam existentiae vel praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas; und pag. 148: ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae). Gottes Thätigkeit besteht somit in der Realisation der logischen Möglichkeiten. Diese Thätigkeit ist das Schaffen. Gott hat das Attribut der Allmacht, also muss er notwendigerweise alle idealen Möglichkeiten schaffen. Denn die Allmacht muss als Kraft das realisieren, was sie vermag. Sie vermag aber alles, also muss sie auch alles Denkbare verwirklichen. Gott hat das Attribut der Allweisheit, der alles aufs deutlichste vorstellenden Kraft, also muss er notwendigerweise alle logischen Möglichkeiten schaffen. Hätte Gott aber nicht auch das dritte Attribut des absoluten Willens, so wäre nicht er Weltschöpfer, sondern jene beiden Kräfte, deren Wirken Gott weder fördern, noch hemmen könnte. Persönlicher Weltschöpfer wird Gott erst durch das Attribut des absoluten Willens. Der göttliche Wille ist der vollkommenste Grad des Willens der vernünftigen Monade. Der vernünftige, d. h. der menschliche Wille ist das durch eine bewusste Vorstellung bestimmte Streben. Die Willensbestrebung entsteht also aus einer Vorstellung. Aus allen Vorstellungen zieht der Wille die überwiegende vor, er wählt sie

(De ipsa natura, 10: si vero menti nostrae vir insitam tribuimus, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agenti immanenter, nihil prohibet, aliis animabus vel formis eandem vim inesse). Die überwiegende Neigung in uns ist das Streben nach Glückseligkeit, denn wir wollen lieber die Freude als den Schmerz, lieber die höhere Freude als die niedere, am liebsten die höchste, d. h. dauernde Freude oder Glückseligkeit. Was Schmerz bewirkt, ist ein Uebel, was Freude bewirkt, ist ein Gut, was dauernde Freude oder Glückseligkeit bewirkt, ist das höchste Gut (Nouv. ess. Liv. II. 21: le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur). Die Freude selbst aber ist Empfindung der Vollkommenheit, wie Schmerz Empfindung der Unvollkommenheit. Grössere Vollkommenheit eines Wesens heisst aber so viel als grössere Thätigkeit, also ist Freude Empfindung der Thätigkeit. Den höchsten Grad der Freude erstreben, heisst also die grösste Thätigkeit suchen. Die Thätigkeit eines Wesens besteht aber in der Entwicklung seiner Vorstellungen, in deren Verdeutlichung (Nouv. ess. Liv. II. 21: il n' y a de l' action que lorsque leur perception se devéloppe et devient plus distincte, comme il n' y a de passion que lorsqu' elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminemont à la douleur). Der höchste Trieb der menschlichen Monade geht daher auf die deutliche Vorstellung, auf das klare Denken, auf die Vernunft. Daraus erhellt: Die überwiegende Neigung, die der Wille wählt, ist die der Vernunft angemessene. Jedes Individuum ist nun aber ein Glied in der Kette der Wesen, daher besteht die grösstmögliche Summe seiner Glückseligkeit in der Glückseligkeit aller, in der Harmonie. Diese ist das Ziel des menschlichen Willens. Der durch die unklare Vorstellung determinierte natürliche Wille geht nur auf das eigene Glück, der der Vernunft conforme moralische Wille richtet sich auf die allgemeine Glückseligkeit. Dementsprechend wählt der göttliche Wille unter den unendlich vielen möglichen Vorstellungen oder Monaden — Combinationen die, welche der göttlichen, also vollkommenen Vernunft als die glückseligste, also beste erscheint, die optima univeri series Der Wille Gottes handelt moralisch, weil er wählt; er handelt notwendig, weil seine Wahl von der vollkommenen Vernunft abhängt (Théod. II, 201: L' on pert dire qu' aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendans à l' existence; et que ceux qui joints ensemble prodluisent le plus de réalité, le plus de perfection,

le plus d' intelligibilité, l' emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu' idéal, c' est-à-dire il ne peut être qu' un conflit de raisons dans l' entendement le plus parfait; qui ne peut manquer d' agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu' il ne se puisse rieu de mieux. — Théod. II. 230: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l' incline à agir; mais il ne le nécessite pas: car son choix ne reud point impossible ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité. Jl l' entends de la nécessité métaphysique; car c' est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur). Die moralische Notwendigkeit ist also der Erklärungsgrund der Schöpfung. Diese ist die Creation der durch die göttliche Weissheit bestimmten Güte. Die Welt ist also erwählt. Da aber in ihr vollkommene Harmonie herrscht, so ist auch diese Harmonie von Gott vorherbestimmt, prästabiliert. —

Dieser Satz rief die Opposition Bayles hervor. Die Widerlegung seiner Einwürfe bildet den Inhalt der Theodizee. Vorzüglich zwei Hauptbedenken gegen die Theorie der prästabilierten Harmonie hat Bayle, beide auf Grund des empirisch bestehenden Uebels. 1. die Existenz des Uebels widerspricht der besten Welt als Natur; 2. die Prädestination des Uebels, die Leibnitz annehmen muss (denn, ist die ganze Welt prädestiniert, so auch das Uebel in der Welt), widerspricht der besten Welt als Schöpfung eines allgütigen, allweisen nnd allmächtigen Gottes. Behufs Zurückweisung dieser Einwände fragt Leibnisz znnächst nach dem Grund des Uebels. Der Grund des Uebels ist die Unvollkommenheit der Welt, denn wenn alles vollkommen wäre, gäbe es kein Uebel. Diese Unvollkommenheit selbst aber besteht in der Beschränkung. Das Uebel will aus der Schranke erklärt sein. Die Schranke selbst aber besteht im Mangel an Kraft. Dieser ist daher der letzte Gruud des Uebels (Théod. II. 20: Les Anciens attribuoient la cause du mal à la matière, qu' ils coyoient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout Etre de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La répouse est, qu' elle doit être cherchée dans la Nature idéale de la créature, autant que cette Nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l' entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu' il y a une imperfection originale dans la créature. — Théod. II. 33: Ainsi c' est un dicton aussi

véritable que vieux: bonum ex causa integro, malum ex quolibet defectu; comme aussi celui qui porte: malum causam habet non efficientem, sed deficientem). Dieses aus der Uuvollkommenheit der Dinge als solcher entstehende und darum metaphysisch notwendige Uebel nennt Leibnitz das metaphysische. Ihm gegenüber steht das wirkliche Uebel, dessen beiden Arten, das physische und moralische, Ausflüsse des metaphysischen sind, als Thatsachen aber nur bedingt geschehen. Das physische Uebel, der Schmerz, ist das Gefühl der beschränkten Kraft; das moralische Uebel, die Sünde, ist das beschränkte Wollen (Théod. II. ebenda). Der Wille soll nach Vollkommenheit streben. Wenn er nun aber durch sinnliche Ergötzungen befriedigt auf den Gewinn höherer Güter verzichtet, so ist eben die privation d' une tendance ultérieure seine Sünde. Möglich ist dieser Verzicht, weil jede Freude quelque sentiment de perfection in sich trägt. Uebel ist Mangel an Vollkommenheit, Schmerz Mangel an Freude, Sünde Mangel am Guten. Dieser Mangel ist aber nicht etwa ein Nichts, sondern eine positive Grösse. Der Grund ihrer Positivität liegt im Gesetz der Continuität, nach welchem es in der Weltordnung nichts Leeres geben kann, weil sie sonst défauts d' ordre, Lücken enthielte, und somit kein Stufenreich von Monaden bestände. Diese Grösse kann nun aber nicht der Gegensatz des Vollkommenen sein, denn es giebt in der Stufenreihe des Universums auf Grund des Gesetzes der Analogie nur graduelle, nicht absolute Gegensätze. Das Uebel ist somit ein Punkt in der Punktreihe, deren Schlusspunkt die Vollkommenheit ist, oder die niedrigste Stufe einer Leiter, deren höchste die Vollkommenheit. Auf Grund dieser untergeordneten Stellung des Uebels der Vollkommenheit gegenüber kann von einer Macht desselben in der Welt nicht die Rede sein. Diese Macht des Uebels in der Welt behauptet Bayle durch einen Hinweis auf die empirische Erfahrung. Hier setzt daher auch die empirische Begründueg der besten Welt ein, worauf wir später zurückkommen (conf. pag. 17 f.). Weit entfernt aber, dass das Uebel mit einer besten Welt nur verträglich wäre, bildet es deren notwendige Voraussetzung. Ohne das Uebel wären die Wesen schrankenlos, also gottgleich. Von einer coutinuirlichen Stufenreihe, d. h. von einer Harmonie könnte also nie die Rede sein, denn Harmonie ist Verschiedenheit in der Einheit. Eine aus gleichen Wesen bestehende Welt würde einem Garten gleichen, in dem zwar eine sehr prächtige, aber nur eine Gattung von Blumen gezogen würde, oder einer Münzsammlung, in der zwar eine sehr wertvolle, aber auch nur eine Sorte von Münzen vertreten wäre. Die Unentbehrlich-

keit des Uebels ist so gewiss, als die Unvollkommenheit der Wesen. Gottes Thätigkeit besteht im Schaffen, des Geschöpfes Thätigkeit in der Entwicklung, im fortwährenden Streben nach möglichster Vollkommenheit. Je mehr sich das Wesen entwickelt, desto unabhängiger wird es von seiner Schranke, desto mehr überwindet es das Uebel. Ohne Uebel gäbe es keine Ueberwindung des Uebels, das heisst keine Entwicklung des Individuums: das Uebel ist die negative Bedingung des Guten (Théod. I. 10). — Wie nun aber die beste Welt als Natur mit dem Vorhandensein des Uebels vereinbar ist, so auch die beste Welt als Schöpfung eines gütigen, allweisen, allmächtigen Gottes. Die Güte Gottes zieht Bayle zunächst in Frage. Er sagt: Gott hat die Welt, also auch das Böse in der Welt geschaffen. Was er schafft, das will er, also hat er das Böse gewollt. Dagegen wendet Leibnitz ein: Gott kann als der Schrankenlose nie Quelle des Uebels sein, das nur Ausfluss der Schranke ist. Wenn er aber doch beschränkte Wesen geschaffen hat, so hat er damit nicht das Uebel gewollt, denn dieses liegt in der Schranke nur als möglich, nicht als wirklich. Gott hat nicht das Uebel, sondern nur dir Möglichkeit des Uebels gewollt. In der regio idearum des göttlichen Verstandes sind unendlich viele mögliche Welten mit beschränkten Wesen vorgestellt. Aus der Zahl derselben wählte er unsere Welt, weil sie die beste ist. Die Schöptung ist nur die Verwirklichung der vorher im göttlichen Verstand als möglich vorgestellten Wesen. Die Existenz der Dinge hängt vom Willen Gottes ab, sollen sie aber existieren, so müssen sie aus der Zahl der Möglichkeiten genommen, sie müssen eine Combination der Monaden sein. Die Möglichkeit der Dinge aber hat Gott nicht gemacht, denn er ist nicht Urheber seines Verstandes (Théod. II. 380: comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fourint qu' une comparaison et un exemple, et ne fauroit, être la source même du mal, et de l' imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trove dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, et la matière ne l' est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n' est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des formes, senle chose que Dieu n' a point faite, puis qu' il n' est point auteur de son propre entendement).

Ist aber so der göttliche Wille nicht die Ursache des Uebels, so ist doch der göttliche Verstand die Quelle desselben, so wirft Bayle wiederum ein. Wenn Gott die Unvollkommenheit nicht gewollt hat, so hat er sie doch zugelassen. Das

Zulassen des Uebels aber bedeutet eine Gemeinschaft mit demselben, eine solche aber spricht gegen die Vollkommenheit und Güte Gottes. Leibnitz nimmt zwei Willen in Gott an, die voluntas antecedens, die der Welt vorausgeht, und die voluntas consequens, die schlüssigen Willen (Théod. II. 22: Jl faut expliquer la nature de la volonté; on peut dire que la volonté consiste dans l' inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu' elle renferme. Cette volonté est appellée antécédente, lorsqu' elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tout que bien. — Le succès entier et infaillible n' appartient qu' à la volonté conséquente, comme ou l' appelle; c' est du concours de toutes ces volontés particulières, que vieut la volonté totale). Vermöge der voluntas antecedens will Gott das Gute und Vollkommene. Er gleicht einem Baumeister, der mit dem Gedanken umgeht, den prachtsvollsten Bau auszuführen, ohne die Art und Weise der Ausführung zu berücksichtigen (Théod. II. 78). Bevor jedoch der Baumeister seinen Willen schlüssig macht und zur Ausführung seines Phantasiebildes schreitet, überlegt er die Form, Materialien, Mittel etc. Die voluntas consequens muss somit unter Bedingungen handeln. Sie wählt das Gute, aber nur, soweit es ausführbar ist, sie wählt das grösstmögliche Gute, d. h. das Beste. Die voluntas antecedens geht auf das Gute, die voluntas consequens auf das Beste (Théod. II. 25: Dieu veut antécédement le bien, il veut le meilleur conséquemment comme une fin). Die voluntas antecedens verwirft das Uebel ganz, aber die die Wahl realisierende voluntas consequens ist an den alle möglichen Welten in sich schliessenden göttlichen Verstand gebunden. Diese Welten, die aus beschränkten Wesen bestehend mit Uebeln behaftet sind, fordern alle Existenz. Gott wählt nur, weil nur ein Universum wirklich sein kann, die vollkommenste, die beste. Einige Mängel in den Teilen lässt Gott zu diesem Besten zu, weil diese Mängel, wenn auch nur negativ, den besten Entwurf constituiren (Théod. II. 117: l' amour du meilleur dans le tout l' emporte sur toutes les autres inclinations on haines particulières il est le seul dont l' exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet). So erscheint das Zulassen des Uebels als die grösste Güte (Théod. II. 121: Permettre le mal comme Dieu le permet, c' est la plus grande bonté).

Wenn aber Gott das Uebel zulassen m u s s, wo bleibt seine Allmacht? Allmacht ist, das Beste schaffen können. Dass Gott nicht mehr als das Beste schaffen kann, ist kein Unvermögen, sonst wäre es auch ein Unvermögen, dass er nichts

runderes als den Kreis, nichts rechtswinkligeres als den rechten Winkel bewirken kann (Théod. II. 223 ff.) Die Allmacht Gottes vermag nur das innerhalb der Vernunft Mögliche, unmöglich aber sind vollkommene Dinge. Das Uebel hat in Gottes Hand fast ausschliesslich die Bestimmung der negativen Bedingung des Guten. Sogar das moralische Uebel lässt Gott zu, weil es eine Quelle grosser Gemeingüter ist (Théod. II. 276). Nur ein absoluter Verstand kann diese heilsame Wirkung des Bösen erkennen.

Noch kommt das Verhältniss der Prädestination des Uebels zur menschlichen Freiheit in Betracht. Leibnitz hat dieses Cardinalproblem der Dogmatik und Ethik zu lösen gesucht. Ist der Mensch den von Gott praedestinierten Dingen gegenüber frei? Und ist er es nicht, wie kann er zur Rechenschaft gezogen werden? Leibnitz sagt: Die Praedestination des Uebels ist nur relativ, indem sie an der idealen Beschaffenheit der Dinge nichts ändert, sondern nur die Realisirung der als zur besten Welt gehörig a priori so veranlagten Mikrokosmen verlangt. Die ideale Natur der Monaden ist beschränkt, und die Schranke ist der Grund des Uebels. Der Grund böser Handlungen ist somit nicht die Praedestination, sondern die der menschlichen Monade vor ihrer Realisierung anhaftende Schranke. Gott als Schöpfer verhält sich zu den in der Welt wirkenden Kräften wie der Strom zum bewegten Schiff. Die positive Ursasche der Bewegung des Schiffes ist der Strom, der Grund aber der langsamen Bewegung ist die inertia naturalis, die eigene Schwere des Schiffes. Die positive Ursache der Kraftentfaltung als solcher ist Gott, der Grund aber der abnormen Kraftentfaltung ist die ursprüngliche Schranke der Monade (Théod. II. 30: Le courant et la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu' il y a dans son action). Die Handlungen und Zustände der menschlichen Monaden fliessen aus deren idealen Natur. Da nun aber die menschliche Monade nicht nur diese Handlungen hervorbringt, sondern will, so ist sie Herr über dieselben, sie ist frei. Diese Freiheit ist aber nicht, wie Bayle meint, mit der Willkür zu identificieren (Théod. II. 304: ceux qui tiennent le franc-arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se déterminer, ou du côté droit, ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part des deux objets opposés. Car ils prétendent que notre âme peut dire, sans avoir d' autre raison que celle de faire usage de sa liberté: d' aime

mieux ceci que cela, encore que je ne voie rien de plus digne de mon choix dans ceci ou dans cela). Der Anschauung Bayles gegenüber macht Leibnitz folgendes geltend. Der Wille ist das durch eine bewusste Vorstellung besimmte Streben. Er ist also determiniert. Wie aber jede Monade strebt, so will der Mensch immer. Eine Pause, ein Vakuum kann in unserem Willen nicht stattfinden, somit giebt es keinen leeren Willen, somit ist die Willkür, der indeterminierte Wille, unmöglich, denn wenn Wille Willkür wäre, so müssten wir auch das Vakuum wählen können. Nicht das „Dass", sondern das „Was" der Wollungen kommt in Frage. Wie der Indeterminismus, so ist auch der Indifferentismus unmöglich, denn eine vollkommen gleiche Willensdisposition für verschiedene Handlungen ist undenkbar (Théod. II. 132: je ne prendrois point libre et indifférent pour une même chose, et ne ferois point opposition entre libre et déterminé. On n' est jamais parfaitement indifférent d' une indifférence d' équilibre; ou est toujours plus incliné, et par conséquent plus déterminé, d' un côté que d' un autre: mais ou n' est jamais nécessité aux choix qu' on fait. J' entends ici une nécessité absolue et metaphysique; car il faut avouer que Dieu, que le Sage, est porté an meilleur par une nécessité morale. Jl faut avouer aussi, qu' on est nécessité au choix par une nécessité hypothètique, lorsqu' on fait le choix actuellement: et même auparavunt on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu' on le fera). Wir müssten sonst gleichzeitig verschiedene Objekte unseres Wollens haben, und da dieses unmöglich ist, müssten wir das Vakuum wollen, was ja ebenfalls unmöglich ist (Théod. II. 303). Der letzte Grund der Determination unseres Willens ist unsere individuelle Natur, die wir schon vor der Schöpfung hatten. Durch unser eigenes Innere wird unser Wille bestimmt, und in dieser Selbstbestimmung besteht unsere Freiheit. Die den Willen zum Handeln bestimmende überwiegende Neigung ist das Resultat aller früheren Vorstellungen, die continuirlich deutlicher werden, und die ihren letzten Grund in dem ursprünglicheu Naturell, in der Seele des Einzelnen haben. Die Freiheit des Menschen ist somit die psychologische Notwendigkeit seines Handelns. Diese aber vorausgesetzt, so entgegnet Bayle, ist eine doppelte Möglichkeit denkbar, die eine, dass der Wille des Menschen eine von Gott nicht praedestinierte Handlung wählen könnte, die andere, dass Gott überflüssig und daher unthätig ist. Gegen das erste Bedenken sagt Leibnitz: Als absoluter Verstand sieht Gott jedes Wesen, wie es ist und sein wird, also auch jedes Menschen Handlungen voraus. Falsch ist aber der Schluss: die göttliche Präsciens ist der Grund der

menschlichen Handlung. Die menschlichen Handlungen geschehen nicht, weil sie vorhergesehen sind, sondern sie sind vorhergesehen, weil sie geschehen werden, sie geschehen aber auf Grund hinreichender, der Monade immanenter Ursachen (Théod. II. 55: on pourroit appeller cette nécessité, qu' on s' imagine dans les événements, détachée de leurs causes, Fatum Mahometanum, comme j' ai déjà remarqué ci-dessus, parcequ' on dit pu' un argument semblable fait que les Turcs n' évitent point les lieux où la peste fait rarage). Diese immanenten Ursachen kennt Gott, also auch ihre Wirkungen. Die göttliche Präscienz bewirkt ebensowenig eine metaphysische Notwendigkeit menschlicher Handlungen, diese sind stets zufällig. Mein Entschluss zu verreisen ist als Folge der überwiegenden Neigung in mir psychologisch notwendig, und doch ist der Fall denkbar, dass ich nicht verreise. Ich habe freie Wahl: nur incliniert, nicht necessetiert werde ich durch die Gründe (Théod. II. 371: Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l' âme se détermine certainement, mais non pas qu' elle se détermine nécessairement: car il n' impliqueroit point de contradiction, qu' elle se déterminât autrement; la volonté pouvant être inclinée, et ne ponvant pas être nécessitée). Unter dieser Voraussetzung aber bin ich verantwortlich für meine Handluugen, meine Bestrafung wegen böser Handlungen fordert Gottes Gerechtigkeit und Güte (Théod. II. 405—417). Gegen das zweite Bedenken sagt Leibnitz: Die Unthätigkeit Gottes ist undenkbar, denn in Gott sind Kräfte, wirkungslose Kräfte aber giebt es nicht. Die Art der göttlichen Thätigkeit der geschaffenen Welt gegenüber ist die Erhaltung. Als Schöpfer der Weit ist Gott der Grund des Daseins der Creatur, als Erhalter der Welt ist Gott die Ursache der Fortdauer ihres Daseins. Die Erhaltung ist eine création continuée (Théod. II. 384 ff.). Aber, wenn so die Erhaltung eine fortdauernde Schöpfung ist, was steht der Annahme entgegen, dass Gott und der Mensch fortdauernd ebenso wirken. als sie bei der Schöpfung gewirkt haben? Bei der Schöpfung aber kann der Mensch nicht gewirkt haben, denn er verdankt ja erst ihr seine Existenz. Gott ist der alleinwirkende, der Mensch thut nichts; wenn aber dem so ist, wie kann von einer Verantwortlichkeit die Rede sein? Leibnitz begegnet diesem Einwurf folgendermassen. Die Natur der Monade ist ewig, die Schöpfung bewirkt nur ihr Dasein. Die Erhaltung ändert nichts an dem apriorischen Wesen der Creaturen, sondern bedingt nur ihre Fortdauer (Téod. II. 388: La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est antérieure de nature à l' existence de la Créature qui est

produite; la Créature prise en elle même, avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la Créature conformément à l' exigence des instans précédens, suivant les loix de sa sagesse; et la Créature opère, conformément à cette nature, qu' il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c' est la suite de l' imperfection originale des Créatures). Weder Schöpfung also noch Erhaltung ändern das Wesen der Creatur; ihre psychologische Qualität ist die condicio sine qua non ihres Handelns. Gegen diese Bestimmung des Grundes der menschlichen Handlungen kann nur noch ein Bedenken erhoben werden, nemlich die nur relative Beziehung, in der die Seele zu dem Körper steht. Seele und Körper sind ganz verschieden; jene handelt nach Zwecken, dieser nach mechanischen Gesetzen. Eine Beeinflussung der Seele auf den Körper ist nicht denkbar, also handelt der Körper auf Grund eigener Kräfte. So Bayle. Leibnitz tritt zwar der Ansicht des Descartes, wonach ein natürlicher Einflusss der Seele auf den Körper und umgekehrt möglich ist, sowie dem Occasionalismus des Mallebranche entgegen, der Gott zu einem deus ex machina macht, aber gleichwohl behauptet er auf Grund seiner Doctrin von der praestabilierten Harmonie des Universums ein consentement préétabli zwischen Körper und Seele. Gott gab jeder Seele einen entsprechenden Körper; die Ursache des im Körper Geschehenden ist ersichtlich aus dem in der Seele Befindlichen. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Seele und Körper entlehnt Leibnitz von den Occasionalisten das Beispiel der beiden Uhren, die immer genau denselben Punkt zeigen, und von Jaquelot die Vergleichung der Seele mit einem Herrn, dem der Körper als Automat dient (Théod. II., 59—63; — II., 52: L' âme humaine est une espèce d' automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soint point nécessaires pour cela d' une nécessité absolue, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu' elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté). —

3. Die beste Welt als empirisches Phänomen. Die praestabilirte Harmonie der Welt als geschaffener Natur.

Es erübrigt noch, einen Blick auf die empirische Be-

gründung des Leibnitz'schen Optimismus zu werfen (conf. pag. 11). Entgegen seiner Behauptung von der verschwindenden Macht des Uebels in der Welt, wies Bayle auf die Erfahrung hin, als welche diese Behauptung negire (Théod. II, 148: M. Bayle poussuit: que l' homme est méchant et malheureux; qu' il y a par tout des prisons et des hôpitaux; que l' Histoire n' est qu' un recueil des crimes et des infortunes du Genre-humain). Leibnitz beschuldigt Bayle der Uebertreibung. Es giebt in Wahrheit im Leben mehr Gutes als Schlimmes, wie es mehr Wohnhäuser als Gefängnisse giebt. In Bezug auf Tugend und Laster besteht ein gewisses Mittelmaass. Es giebt nur wenig sehr gute und sehr schlechte Menschen. Wer sodann die Geschichte für eine Sammlung von Verbrechen und Unglück hält, der hat eine ganz falsche Anffassung von der Geschichte, er hält sich principiell mehr an das Schlechte wie an das Gute (Théod. II. 148 ebenda). Ausserdem aber ist auf Folgendes hinzuweisen. Das physische Uebel besteht im Schmerz; das physische Gut aber besteht nicht allein im Vergnügen, sondern schon der mittlere Zustand, die Abwesenheit des Schmerzes, ist ein Gut. Ist die Krankheit ein physisches Uebel, so ist die Gesundheit ein positives Gut. Ein Blick auf das Leben lehrt, dass bei dieser Annahme das physische Gute das Uebel weit übertrifft, denn die Menschen sind im Durchschnitt viel mehr gesund als krank. Ebenso lacht der Mensch öfter als er weint. Zudem aber besteht oft gerade im höchsten Schmerz die höchste Lust. Man betrachte die Todesfreudigkeit und Todesverachtuug mancher Märtyrer und tapferer Krieger (Théod. II. 255, 256). Es bleibt angesichts des physischen Uebels in der Welt bei dem Ausspruch des Euripides: Πλειω τα χρηστα των κακων εἰναι βροτοις (Théod. II. 258). Ein ähnliches Verhältniss besteht aber auch zwischen dem moralisch Guten und Bösen. Nur Menschenfeinde sehen überall Bosheit, überall Zuchthäuser, während doch diese wie die Hospitäler vereinzelt dastehen (Théod. II. 259--261). Aber gesetzt auch, dass auf unserer Erde die Summe des Schmerzes die der Lust überwöge, so ist unsere Erde ja doch nur ein verschwindender Punkt im Universum, dessen wunderbare Ordnung wir niemals ganz begreifen hönnen (Théod. II. 134: L' objet de Dieu a quelque chose d' infini, ses soins embarassent l' Univers: ce que nous en connoissons n' est presque vieu, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance: qnelle témérité, on plutôt quelle absurdité. — Théod. II. 146: lorsqu' on ne voit pas un Ouvrage entier, lorsqu' on n' envisage que des lambeaux et des fragmes, ce n' est pas merveille si le bon ordre n' y paroît pas. — Théod. II. 221: mais supposons que le vice

surpasse la vertu dans le Genre-humaine, il ne s' ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l' Univers; il faut plutôt juger tout le contraire, parce que la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les Etats possibles, puisqu' il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les Monarques; — Erdm. pag. 149: et vero incivile est, nisi tota lege inspecta iudicare, ut ajunt iuris consulti. Nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguam partem novimus; quantulum enim est memoria aliquot millenorum amorum, quam nobis historia tradit! Et tamen ex tam parva experientia temere iudicamus de immenso et aeterno, quasi homines in carcere aut si mavis in subterraneis salinis Sarmatarum nati et educati non aliam in mundo putarent esse lucem, quam illam lampadum malignam aegre gressibus dirigendis sufficientem). Ebenso unbegreiflich ist uns die Ordnung im Staate der Geister. Da diese nur graduell von den Menschen verschieden sind, so müssen zwischen diesen und jenen solche Wesen sein, die vollkommener sind als die Menschen. Je vollkommener aber, desto schrankenloser, desto weniger Uebel. Das Uebel im Gesammtstaat der vernünftigen Monaden hat also eine geringere Bedeutung als unter den Mensehen (Théod. II. 123: si nous connossions la Cité de Dieu telle qu' elle est, nous verrions que c' est le plus parfait état qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y vègnent, autant qu' il se peut, suivant les loix du meilleur; que le péché et le malheur n' y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu' il y eût quelques-uns qui y fussent sujets; et nous sommes ces quelque-uns). Zudem bedingt ja die Unvollkommenheit eines Teiles, als welcher das Einzelwesen erscheint, nicht notwendig die Unvollkommenheit des Ganzen. Wenn aber endlich behauptet wird, dass die Welt trotz alledem ohne das Uebel besser wäre, mit ihm also nicht die beste sein könne, so ist zu sagen, dass das Licht in seinem Glanz nur bei schwarzem Hintergrund erkannt werden kann (conf. Erdm. pag. 577: ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid). Die Schatten heben die Farben und selbst eine Dissonanz an der rechten Stelle lässt die Harmonie mehr hervortreten (Théod. II. 12). „Gott verwendet in wunderbarer Kunst alle Mängel der kleinen Welten zum grössten Schmuck seiner grossen Welt, gleich den perspektivischen Erfindungen, wo gewisse schöne Zeichnungen nur als Verwirrungen erscheinen, bis man sie von der richtigen Stelle aus betrachtet, oder bis man sie durch ein besonderes Glas oder einen Spiegel sieht. So vereinigt sich auch das scheinbar

Unschöne unserer kleinen Welten zu Schönheiten in der grossen, und nichts von ihnen steht der Einheit eines allgemeinen, unendlich vollkommenen Princips entgegen, vielmehr steigern sie die Bewunderung seiner Weisheit, welche das Uebel zum Mittel des grösseren Guten macht.“ Théod. II. 147.

Metaphysisch, theologisch und empirisch hat Leibnitz seinen Optimismus zu begründen gesucht. Die relative Unhaltbarkeit seiner Begründung nachzuweisen, liegt ausserhalb unserer Aufgabe. Christian Wolff, Leibnitzens Schüler, ist der Vorgänger einer Reihe von Philosophen, welche die Lehre von der besten Welt teils neu zu begründen, teils zu widerlegen versucht. Erst Kant, der Herold des radikalen Bösen, hat ein für allemal die Unmöglichkeit dieser Weltanschauung nachgewiesen in seiner bedeutenden Abhandlung „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee.“ —

Druck von Fr. Lebinsky in Torgau.